

## “La ciencia no piensa”: reflexiones en torno a una posible inmunización de la filosofía respecto de la ciencia en el caso de Martin Heidegger

Luciana Carrera Aizpitarte  
CIeFi – IdIHCS - UNLP

### **Introducción**

En este trabajo nos proponemos analizar algunos postulados centrales de la filosofía de Martin Heidegger a la luz de desarrollos científicos en biología que podrían ponerlos en cuestión. En efecto, si tenemos presente que, desde la publicación en 1871 de *El origen del hombre*, de Charles Darwin, la biología ha logrado establecer que las diferencias entre la especie humana y el resto de los animales no son de tipo sino tan sólo de grado, es decir, que no son diferenciaciones ontológicas, sino tan sólo ónticas y dentro de una misma clase, creemos que es preciso reflexionar acerca del impacto que estos conocimientos tienen sobre la propia filosofía. En este marco nos preguntamos si la frase de Heidegger “la ciencia no piensa”, referida al hecho de que la ciencia no se encarga de reflexionar sobre sus conceptos fundamentales ni puede dilucidar su propia esencia, podría ser revertida sobre la propia filosofía, entendiendo que algunos descubrimientos científicos de larga data, como los referidos a la historia de la vida y al lugar del ser humano en ella, desestabilizan conceptos fundamentales de nuestra disciplina, como precisamente, el concepto de lo humano. Para analizar esta cuestión utilizaremos como eje la crítica de Jean-Marie Schaeffer a la tesis de excepcionalidad humana, en la que se inscribe, según creemos, la filosofía heideggeriana.

### **La tesis de la excepción humana**

En *El origen del hombre* (1871), Darwin concluye que “entre las [facultades mentales] del hombre y las de los animales inferiores no existe una diferencia esencial y específica, sino

sólo una inmensa en grado” (Darwin, 1985: 147). Esto es, teniendo en cuenta la continuidad evolutiva a lo largo de la historia de la vida en este planeta, no habría motivos para concluir que la aparición del ser humano represente una ruptura óptica ni mucho menos un salto ontológico en el orden de lo viviente. En palabras de Jean-Marie Schaeffer, [...] todo el orden de lo viviente tal como lo conocemos en la Tierra descansa en los mismos “materiales” elementales, utiliza los mismos mecanismos moleculares y celulares, se desarrolla según los mismos procesos fundamentales y se reproduce (salvo algunas variantes) de la misma manera. Esta unidad [fundamental de la vida] es también la de una unicidad histórica: la vida no apareció más que una sola vez, y todo lo que hoy vive descende de ese “acontecimiento” único (Schaeffer, 2009: 122).

En este sentido, agrega más adelante “*Ninguna* forma viviente particular puede ser concebida independientemente de la esfera global de lo viviente, de la que no sólo es una encarnación específica, sino, de modo más fundamental, un eslabón causal (es decir, un efecto de la evolución anterior y una causa de la evolución venidera)” (Schaeffer, 2009: 123). Afirmaciones de este tipo, que tienen amplio consenso en la comunidad científica y gozan de un fuerte respaldo empírico, representan una serie de interrogantes y un desafío para el pensar filosófico. En efecto ¿Cómo podría emerger de esta continuidad biológica algo ontológicamente tan diferente que sea capaz de fundar un dualismo ontológico, como aquel que separa al hombre del resto de lo viviente, e incluso divide su propio ser? ¿Es este dualismo algo más que una creencia fundamental de Occidente, que la filosofía no ha logrado poner radicalmente en cuestión? ¿En qué se funda esta creencia?<sup>1</sup>

El paradigma de la continuidad evolutiva y de la unidad fundamental de lo viviente, que incluye una concepción no esencialista de las especies y rechaza la idea de un desarrollo teleológico entendido como progreso hacia una meta, comenzó a instalarse desde mediados del siglo XIX. No obstante, el pensamiento filosófico acerca de lo humano parece no haber

---

<sup>1</sup> Respecto de la distinción entre dualismo y monismo, y la idea de que ambas posiciones suponen al ser humano como un emergente excepcional, cf. Schaeffer, 2009: 103-105.

asumido plenamente las consecuencias de este proceso de cambio de paradigma, incluso hasta nuestro presente. La concepción de lo humano que está supuesta en la mayoría de las corrientes filosóficas piensa al hombre como una excepción ontológica respecto del resto de la vida. Aun teniendo un cuerpo y una biología animal, su inteligencia, el uso de símbolos o la capacidad de pensamiento abstracto, entre otras cosas, lo colocarían del otro lado de un abismo ontológico. Ahora bien, como ya mencionamos, desde 1871 Darwin afirma que no hay un salto entre el hombre y el resto de lo viviente sino tan solo una diferencia de grado, es decir, una continuidad ontológica con particularidades ónticas específicas para cada especie. Los estudios de comportamiento animal en el siglo XX y XXI, así como la investigación en biología evolutiva, aportan registros empíricos para la comprensión de esta idea. El primatólogo Frans de Waal sostiene por ejemplo que:

[...] es innegable que los seres humanos somos animales. Por lo tanto, no estamos comparando dos categorías separadas de inteligencia, sino considerando la variación dentro de una categoría única. Contemplo la cognición humana como una variante dentro de la cognición animal. Ni siquiera está claro que nuestra cognición sea tan especial si se compara con una cognición distribuida en ocho brazos con movimiento independiente, cada uno con su propia dotación neural, o una cognición que permite a un organismo volador atrapar presas móviles en el aire mediante los ecos de sus propios chillidos. Obviamente –agrega – concedemos una importancia inmensa al pensamiento abstracto y al lenguaje, pero, en un esquema más amplio de las cosas, ésta es sólo una manera de afrontar el problema de la supervivencia. En términos de número y biomasa, las hormigas y las termitas quizá lo hayan hecho mejor que nosotros, centrándose en la coordinación estrecha entre los miembros de la colonia más que en el pensamiento individual. Cada sociedad funciona como una mente autoorganizada, aunque deambule sobre miles de patitas (De Waal, 2016: 17).

Retomando entonces las preguntas que, según creemos, aún no se han asumido plenamente en el pensar filosófico, es preciso establecer de qué modo esa diferencia de grado entre el hombre y las demás especies llega a ser el criterio que nos permite instalarnos en la cima de una jerarquía de lo viviente, o incluso por fuera de esa escala, como un fenómeno

desacoplado o capaz de desacoplarse del trascurrir terrestre y habilitado para disponer de éste y de todo su contenido. Tempranamente en sus escritos y preocupaciones, pero sobre todo a partir de la década del 30, Martin Heidegger detecta el problema del dominio incondicionado sobre la naturaleza y el despliegue de fuerzas que amenazan con la devastación del planeta. Sin embargo, en su diagnóstico de la situación actual, sostiene que estas fuerzas corresponden a un destino, al modo como el ser se destina al hombre, que en esta época toma la figura de esencia de la técnica, es decir, de la imposición total sobre la Tierra (Heidegger, 2001a). Como podemos ver, el filósofo alemán ubica la fuente del problema en una teleología antropocentrada frente a la cual sólo podemos oponer un pensar meditativo, capaz de preparar el claro para un acontecer posterior del ser que permita “aún salvarnos”.<sup>2</sup> Ejemplo de esta idea es la afirmación con la que concluye su entrevista de 1966 para el semanario *Der Spiegel*: “Para nosotros, los hombres de hoy, la magnitud de lo por pensar es demasiado grande. Quizá podamos esforzarnos en construir la pasarela, angosta y que no lleva muy lejos, de un tránsito” (Heidegger, 2009: 83).

Como es posible observar, Heidegger reproduce aquí el sesgo excepcionalista que es la base misma del problema que lo preocupa. En efecto, la separación radical de la humanidad occidental respecto del orden de lo viviente parece ser lo que pone en peligro nuestro habitar y el de otras especies, más que una destinación del ser. Volviendo entonces a la pregunta: ¿cómo llega esa diferencia de grado a ser la medida para comprender todo el resto de lo viviente?, hallamos en una imagen utilizada por Schaeffer un indicio interesante al respecto. Este pensador refiere al relato sobre el Barón del Münchhausen, en el que este personaje tira de su propia caballera para intentar extraerse a sí mismo de un pantano en el que ha caído junto a su caballo. Siguiendo la analogía, el pensar occidental se extraería a sí mismo del orden de lo viviente, con criterios formulados por él mismo a fin de colocarse como fundamento último de todo lo que es. Ahora bien, ¿cuál es la validez de un proceder semejante?, es decir, ¿en qué medida esta categorización da cuenta cabal del ser del hombre? El lenguaje, el pensamiento abstracto, la fabricación de herramientas, son

---

<sup>2</sup> Parafraseamos aquí la famosa frase de Heidegger en la entrevista de 1966 concedida a *Der Spiegel*, “sólo un dios puede aún salvarnos” (Heidegger, 2009: 71).

(aparentemente) propiedades específicas de nuestra especie.<sup>3</sup> Pero esto no obsta para separar al ser humano del resto de los seres vivos, dado que toda especie posee características únicas que la distinguen de otras especies. Como afirma Schaeffer, “*toda* forma de vida es irreductible a cualquier otra forma de vida, y por tanto, hay tantas excepciones como formas de vida” (Schaeffer, 2009: 24). Resulta interesante tratar de comprender, entonces, por qué estos criterios elaborados por la propia humanidad occidental siguen siendo prácticamente incuestionables y fundantes de un abismo ontológico, teniendo en cuenta que hoy sabemos, más allá de toda duda razonable, que somos un episodio más en la historia de la vida. Al respecto sostiene Schaeffer: “Tenemos aquí una situación totalmente notable, porque testimonia la completa impermeabilidad de una visión del mundo respecto de los saberes mejor compartidos” (Schaeffer, 2009: 53). ¿Cómo explicar esta “impermeabilidad” en un discurso que, se supone, se somete solamente a la fuerza de los argumentos, la verdad y la lógica?

Para este autor se da una conjunción de factores que, a nuestro entender, podemos ver funcionando en la filosofía de Heidegger. En primer lugar, para sostener la tesis de la excepcionalidad humana se requiere el ajuste y sofisticación de una serie de supuestos referentes al ser humano que permiten reafirmar una ruptura óptica radical, que va de la mano con el dualismo ontológico: ya no se echa mano de la idea de una creación a imagen y semejanza de dios ni de un alma inmortal, pero se proponen elementos que refuerzan la distancia ontológica entre humanos y demás seres vivos, como veremos en breve. En segundo lugar, desde un punto de vista epistemológico, se requiere de una inmunización epistémica de la filosofía respecto de los conocimientos actuales referentes a la humanidad, provenientes de las ciencias naturales. De este modo, se desarrollan estrategias argumentales para desatender al aporte científico, en tanto éste pondría seriamente en cuestión conceptos fundamentales de la filosofía, como el concepto de hombre o el concepto de razón. El caso de Heidegger es paradigmático en este punto. Por último, pero

---

<sup>3</sup> La etología y la primatología especialmente han demostrado que dentro del grupo de los grandes simios existen comportamientos compatibles con el uso del lenguaje simbólico, la autoconciencia, la empatía y el pensamiento, así como con el uso y fabricación de herramientas. Al respecto cf. Anzoátegui, Bolla y Femenías, 2016: 123-158.

en estrecha conexión con la inmunización epistémica, se requiere considerar como reduccionismo fisicalista o biologicista a todo intento de pensar lo biológico de manera integrada con el comportamiento humano, poniendo como supuesto incuestionado una diferenciación tajante entre naturaleza y cultura.

### **La Tesis de la excepción humana en la filosofía de Heidegger**

Como señalábamos recién, sostener una radical ruptura óptica y una posición ontológica dualista para entender el fenómeno de lo humano, requiere una diversificación de los conceptos y categorías filosóficas referidas a esto último. A medida que se avanza en la crítica a la concepción moderna del sujeto y se toma en consideración la posesión de un cuerpo, el arraigo terreno, la finitud, la historicidad y la inmersión del hombre en una red de relaciones socio-políticas, los conceptos se van perfeccionando para dar cuenta de lo humano, pero no abandonan el sesgo excepcionalista. En este punto cabe una importante aclaración: lo que se cuestiona aquí no es la idea de que el ser humano posea caracteres que lo diferencian de otras especies. Lo que se sostiene es que esa diferencia, así como la diferencia entre una hormiga y una ballena, no representa una ruptura que coloque al hombre en otro orden ontológico, separado del resto de lo viviente, ni mucho menos en un lugar jerárquico que haga de lo humano una curiosidad ontológica de origen cuasi divino, con las consecuencias que esto implica respecto de nuestro accionar sobre el planeta.

En la filosofía de Heidegger este sesgo antropocéntrico y excepcionalista puede verse funcionando a lo largo de toda su obra. En primer lugar, la distinción de los modos de ser de los entes en *Ser y Tiempo*, asigna exclusivamente al Dasein la existencia, por tener una relación de ser con su ser y con el ser mismo, es decir, por hacer de su ser una cuestión, un tema, un asunto del que ocuparse. Lo que caracteriza al Dasein, afirma Heidegger, es que su *tener que ser*.<sup>4</sup> En este sentido, sólo él existe, sólo a él le está habilitada una relación con el ser, como se reafirmará luego en la *Carta sobre el humanismo*, cuando este filósofo afirme que el hombre es quien cuida la morada del ser (Heidegger, 2007: 268). No estamos

---

<sup>4</sup> A lo largo de *Ser y Tiempo* se repite esta idea, que puede verse por ejemplo en los párrafos 4, 9, 12, etc. (Heidegger, 1997).

sosteniendo aquí que tal vez las ballenas posean una metafísica. Estamos diciendo que el hecho de tener una metafísica no hace del hombre un ser superior, y en este sentido, estamos tratando de cuestionar el supuesto de que tenemos efectivamente un acceso privilegiado al fundamento absoluto de lo real sólo por ser humanos, como si los discursos que producimos fuesen algo más que acercamientos del animal humano a aquello que lo rodea, así como lo hacen todas las demás especies.

Siguiendo con *Ser y Tiempo*, encontramos también allí que sólo el Dasein *está* en el mundo, mientras que el resto de los entes, incluidos los entes vivientes, están *dentro* del mundo, como el agua en el vaso, esto es, en una relación no comprensora, no vinculante para la vida. Esta concepción tiene su continuidad en las lecciones del semestre de invierno de 1929-30 en Friburgo, reunidas bajo el nombre *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Aquí el filósofo alemán afirma que el animal es pobre de mundo, mientras que la piedra carece de mundo y el hombre es configurador de mundo (*weltbilden*) (Heidegger, 2010: 227). Nos gustaría extendernos en el análisis de este curso, en el que Heidegger entabla una discusión con la biología, pero esta tarea excede los límites del presente trabajo. Reponemos aquí un fragmento relevante para nuestra argumentación acerca de los ajustes o especificaciones conceptuales que fundamentan la excepcionalidad humana una vez que se abandona el paradigma de la creación y del alma inmortal. En este curso Heidegger intenta mostrar que el filosofar auténtico, o la auténtica metafísica es un preguntar acerca del mundo, la finitud y el aislamiento. Para abordar la primera de las preguntas parte de una consideración comparativa entre la piedra, el animal y el hombre en su relación con el mundo. En este sentido afirma:

En la pregunta por la relación entre animal y hombre tampoco puede tratarse de decidir si el hombre procede del mono o no. Pues esta pregunta ni siquiera podemos plantearla, por no decir ya responderla, mientras no veamos claramente qué diferencia hay entre ambos y cómo hay que obtenerla. Es decir, tenemos que dar información no acerca de cómo animales y hombres se diferencian en algún aspecto, sino acerca de qué constituye la *esencia de la animalidad del animal* y la *esencia de*

*la humanidad del hombre*, y con qué preguntas acertamos en general con la esencia de tales entes (Heidegger, 2010: 228).

Aquí vemos aparecer dos cuestiones. Por un lado, una concepción esencialista respecto de los entes en juego, y por otro, justamente en función de la esencia, una diferenciación entre ambos que separa a lo humano de la animalidad.

En la conferencia de 1951, *Construir habitar pensar* volvemos a encontrar esta idea de categorías esenciales excluyentes, bajo la forma del *habitar*. En efecto, sólo el hombre habita, en tanto cuida de la cuadratura cielo, tierra, divinos y mortales (Heidegger, 2001b: 107 ss). Por último, y volviendo a *Ser y Tiempo*, allí, en el párrafo 49, Heidegger sostiene que sólo el hombre muere, es decir, sólo el hombre puede precursar la muerte, a diferencia de “lo viviente”, que sólo *fenece*.

Como venimos mencionando, no se trata aquí de desconocer las diferencias que puedan existir entre la especie humana y otras especies. Lo que sostenemos es que lo que lleva a cabo Heidegger no es un inventario de simples diferencias sino de diferencias *esenciales* que colocan al fenómeno humano en otro lugar ontológico, cercano al fundamento último de lo real. En este sentido, su concepción de base se asemeja a la concepción de las religiones monoteístas, que hacen del hombre el lugar del nexo en la Tierra con la divinidad. La pregunta, en este punto, sería por qué Heidegger, quien desarrolla una de las principales críticas a la subjetividad moderna, encarnada en la idea de un sujeto autofundado, se mantiene no obstante dentro de esa misma línea, en tanto que para este pensador el hombre, aun arraigado al mundo, tiene un poder configurador, un poder comprensor, y un acceso al fundamento que hacen de él el punto nodal de lo real, así como en la concepción moderna. Al parecer, es el funcionamiento de la tesis de la excepción humana como supuesto incondicionado de la filosofía heideggeriana lo que conduciría a estas encerronas. Ahora bien, ¿en qué se fundamenta esta permanencia en el marco excepcionalista?

### **Heidegger acerca de la relación entre la filosofía y la ciencia**



A lo largo de su obra, Heidegger va elaborando la idea de que la ciencia, y específicamente la ciencia moderna, no es simplemente un saber más del hombre, sino un modo de darse de la esencia de la técnica, es decir, de la imposición incondicionada sobre la naturaleza. En palabras de Jorge Acevedo:

La ciencia se inscribe dentro de un proyecto más amplio, del cual es sólo un ingrediente o momento. Este proyecto procura alcanzar un dominio último y absoluto sobre todo lo que existe. Dicho dominio sólo puede lograrse *mediante un cálculo universal*, en el cual cada realidad es inventariada y puesta como ingrediente de un gran dispositivo de conquista al que las diferentes entidades deben subordinarse (Acevedo, 1999: 90).

Sobre todo a partir de la década del 50, el pensador alemán profundiza la distinción entre un pensar calculante y un pensar meditativo, ubicando a la ciencia dentro del primero. En efecto, ésta no se ocupa de meditar sobre la esencia del área del ente abierta por la investigación, sino sólo de calcular, medir, predecir y volver al ente disponible. En el curso *¿Qué significa pensar?* (1951-52), Heidegger lanza la polémica frase “la ciencia no piensa” para referirse al hecho de que las disciplinas científicas no pueden ocuparse de elucidar sus propios conceptos fundamentales. Este pensar y todo pensar en orden al develamiento de la esencia de lo que es, corresponde a la filosofía. Un científico que reflexione sobre los aspectos esenciales de su propia disciplina estaría haciendo filosofía. ¿Significa esto que lo que la ciencia tenga para decir, sus investigaciones positivas, no puede conmover los cimientos, los conceptos fundamentales de la filosofía y, tal vez, su esencia misma? En otras palabras, ¿sólo la filosofía está habilitada para pensarse a sí misma y para pensar la esencia de los fenómenos? ¿No sucede aquí lo mismo que con el Barón de Münchhausen? ¿No está la filosofía tirando de sí misma para colocarse en un orden de pensamiento fundamental que las ciencias empíricas, *por esencia*, no podrían conmover? Hay muchos ejemplos de este tipo de estrategia en Heidegger, que Schaeffer llama *inmunización epistémica*. En *Ciencia y meditación* (1954), el filósofo llama *irrodeable* a aquello que la ciencia no puede pensar, y sostiene que esto, el ser mismo, es un asunto de la filosofía (Heidegger, 2001c). A ese respecto explica Acevedo: “La ciencia no alcanza el ser mismo

porque no puede alcanzarlo dada su propia estructura interna, la que se inscribe en lo que Heidegger llama pensar calculante (*rechnendes Denken*). Por definición, al pensar calculante o técnico le está negado el acceso al ser como tal (Acevedo, 2010: 14-15). En *Qué significa pensar* leemos algo similar:

La *esencia* de los respectivos ámbitos [de las ciencias] – la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios-, permanecen inaccesibles a las ciencias. [...] La esencia de tales ámbitos es el asunto del pensamiento. En cuanto las ciencias *como* tales no tienen ningún acceso a este asunto, hemos de decir que ellas no piensan (Heidegger, 2005: 76).

Estas ideas, por otra, parte, tienen su preludeo en *Ser y Tiempo*, lo que demuestra que es un eje fundamental del pensamiento heideggeriano. En efecto, allí, ya en el tercer párrafo encontramos la idea de que las ciencias realizan una primera demarcación del ámbito de lo ente, mientras que la elaboración de las estructuras fundamentales de cada región y de sus conceptos centrales es tarea ontológica, es decir, correspondiente a la filosofía (Heidegger, 1997: 32). Esta concepción se fundamenta a su vez en una tesis según la cual el preguntar ontológico es más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas, en tanto pregunta por el fundamento. Pero es en el párrafo 10 de *Ser y Tiempo* donde se ve más claramente la estrategia de inmunización epistémica. Allí Heidegger lleva a cabo una crítica a Descartes por no haber aclarado suficientemente el modo de ser del *sum*, en la fórmula *cogito, ergo sum*. Lo mismo sucede con la antropología de raigambre antigua, en la idea del hombre como animal racional, y en la antropología cristiana, en la idea del hombre creado a imagen y semejanza de dios. En ambos casos se hacen supuestos sobre el modo de ser del hombre que pasan por alto su *verdadera* configuración ontológica. Ahora bien, lo interesante es que aquí lo único que puede subsanar este error es el pensar filosófico. En esta dirección, Heidegger asume una inmunización explícita respecto de la biología, a la hora de dilucidar el ser del hombre. Allí sostiene que no se puede “compensar el fundamento ontológico que falta insertando la antropología y la psicología en una *biología* general. En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como “ciencia de la vida” se funda en la ontología del Dasein” (Heidegger, 1997: 74-75). Más adelante

agrega que, en relación a la falta de una “respuesta clara y suficientemente fundada desde el punto de vista ontológico”, por el modo de ser del Dasein, “es necesario tener siempre presente que estos fundamentos ontológicos *nunca* se dejan inferir hipotéticamente a partir del material empírico, sino que, por el contrario, ellos están siempre “allí” en el momento mismo de reunir el material empírico” (Heidegger, 1997: 75. El subrayado es nuestro). Como se puede observar aquí, hay una afirmación explícita del carácter originario del pensar filosófico por sobre aquello que el material empírico pueda decirnos, en este caso respecto del ser del hombre. En este sentido, sostenemos que es esta previa inmunización epistémica respecto del valor que los saberes positivos de las ciencias puedan tener para pensar cuestiones filosóficas fundamentales, lo que responde a la pregunta con la que cerrábamos la sección anterior: ¿en qué se fundamenta la permanencia de Heidegger en un paradigma excepcionalista? En relación a esto, no habría nada que la ciencia pueda aportar que sea capaz de conmovir esta asunción.

### **Conclusiones**

A lo largo de este trabajo hemos intentado analizar, partiendo de la frase de Heidegger “la ciencia no piensa”, de qué modo la filosofía puede dejarse afectar por la ciencia, o bien inmunizarse frente a algunos de sus aportes. Tomando como ejemplo el caso de la biología evolutiva hemos visto que sostener el supuesto de la excepcionalidad humana en el andamiaje conceptual filosófico requiere como base una estrategia de separación entre filosofía y ciencia de modo tal que a la primera se le asigne la tarea de un esclarecimiento de los fundamentos últimos de lo que es, a la que no tendría acceso la ciencia. En el caso de Heidegger, pueden verse funcionando estos procedimientos a lo largo de toda su obra, es decir, tanto en un reflejo conceptual de la tesis de la excepción humana, como en una argumentación en favor del carácter originario del pensar filosófico frente al pensar científico. En el caso de la biología, Mónica Cragolini sostiene la hipótesis de que Heidegger intenta desmarcarse del biologicismo de la época y de los despliegues que son de sobra conocidos en relación al darwinismo social y la eugenesia como política de Estado (Cragolini, 2016: 99). No obstante, creemos que a lo largo de las décadas que abarca su pensamiento, la distinción entre biología y biologicismo podría haberse aclarado. Pues de

otra manera, ¿cómo se daría el cambio dentro de los conceptos básicos de la filosofía? ¿Por mera reflexión autocentrada? ¿Por qué la filosofía podría funcionar sobre fundamentos físicos o astronómicos aceptados, como el heliocentrismo, pero se mostraría reacia a pensar las consecuencias de la continuidad evolutiva, e incluso traza claras estrategias de inmunización, como en el caso de Heidegger? Creemos que es imperioso plantear y reflexionar sobre estos interrogantes hoy, en que la concepción vigente acerca de lo humano pone en riesgo nuestro propio habitar en la Tierra, y sobre todo el de otras especies.

### **Referencias bibliográficas**

Acevedo, Jorge (1999), *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Acevedo, Jorge (2010), “La frase de Heidegger “la ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación sobre la era técnica”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 66 (2010) 5-23. Santiago de Chile.

Anzoátegui, Micaela; Bolla, Luisina; Femenías, María Luisa (2016), *Antropología filosófica (para no filósofos)*, Buenos Aires, Waldhuter Editores.

Cragolini, Mónica (2016), *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo.

Darwin, Charles (1985) [1871], *El origen del hombre*, Madrid, EDAF (Traducción: Julián Aguirre).

De Waal, Frans (2016), *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*, Buenos Aires, Tusquets.

Heidegger, Martin (1997) [1927], *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria (Traducción: Jorge Eduardo Rivera C.).

VI Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento  
Las búsquedas de la filosofía en la contemporaneidad  
La actualidad del pragmatismo

Heidegger, Martin (2001a) [1953], “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 9-32 (Traducción: Eustaquio Barjau).

Heidegger, Martin (2001b) [1951], “Construir Habitar Pensar”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 107-119.

Heidegger, Martin (2001c) [1954], “Ciencia y meditación”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 33-50.

Heidegger, Martin (2005) [1951-52], *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta (Traducción: Raúl Gabás Pallás).

Heidegger, Martin (2007) [1946], “Carta sobre el Humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 259-297 (Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte).

Heidegger, Martin (2009) [1966], *Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos (Traducción: Ramón Rodríguez).

Heidegger, Martin (2010) [1929-30], *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza (Traducción: Alberto Ciria).

Schaeffer, Jean-Marie (2009), *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE (Traducción: Víctor Goldstein).